

## NARODZINY WOLNOŚCI. ROZWÓJ IDEI W GRECJI EPOKI ARCHAICZNEJ

1. Pojęcie wolności ukształtowane w starożytnej Grecji jest bez wątpienia jednym z najważniejszych elementów dziedzictwa Hellenów, do którego nawiązują niezliczone opracowania, eseje i inne publikacje całego świata nauki. Może więc dziwić fakt, że aż do dzisiaj zagadnienie owej idei w świecie greckim i sama jej treść nie są wolne od spekulacji, kontrowersji, niejasności i wzajemnie zwalczających się teorii. W tym artykule postaram się zaprezentować istotę wolności w rozumieniu Greków w epoce archaicznej – formatywnej dla ich kultury – w sposób wyjaśniający pewne niejasności z nią związane. Pierwszym punktem odniesienia będzie jednak epoka klasyczna, w której wolność pojawia się po raz pierwszy w źródłach pisanych, poczynawszy od ojca historii – Herodota. Jakkolwiek jego dzieło jest zakotwiczone w sposobie myślenia właściwym dla V wieku p.n.e., zachowuje ważność również dla epoki wcześniejszej. Pojęcie wolności pojawia się bowiem w *Dziejach* już w pełni ukształtowane i kompletne. Skoro w V wieku p.n.e. pojęcie to stanowi już trwały element kultury, musiało się pojawić dużo wcześniej. Zanim jednak zajmiemy się problemem jego genezy, przyjrzyjmy się temu, co opisuje sam Herodot.

Dwa fragmenty w szczególny sposób oddają to, jak rozumiano pojęcie wolności. Pierwszym z nich jest historia Spermiasa i Bulisa: kiedy nad Lacedemończykami miał zaciążyć gniew Taltybiossa, herolda Agamemnona, w zamian za zabitych posłów Kserksesa wysyłają na śmierć do Suzy owych dwóch wybitnych spartiatów:

Odwaga tych mężów godna jest podziwu, a nadto ich słowa. Wyruszywszy do Suz, przybyli do Hydarnesa. Był on z rodu Persem i zwierzchnikiem nadmorskich mieszkańców w Azji. Ten przyjął ich gościnnie i uraczył ucztą, a goszcząc, tak zapytał: – Lacedemończycy,

dlaczego właściwie gardzicie przyjaźnią króla? Wszak patrząc na mnie i na moją potęgę, widzicie, jak król umie szanować zacnych mężów. Tak samo, gdybyście wy poddali się królowi (uchodzicie bowiem w jego oczach za dzielnych mężów), każdy z was panowałby nad jakąś krainą Hellady, daną wam przez króla. – Na to oni tak odrzekli: – Hydarnesie, jednostronna jest twoja rada, o ile nas dotyczy. Ty bowiem radzisz nam, doświadczwszy jednej rzeczy, a nie zaznawszy drugiej. Być niewolnikiem, co prawda, umiesz, ale wolności jeszcze nie spróbował, czy jest ona słodka, czy nie. Bo gdybyś jej zakosztował, radziłbyś nam nie tylko włóczyniami o nią walczyć, lecz nawet toporami!<sup>1</sup>

Z tej historii możemy wyczytać to, jak Grecy postrzegali różnicę między sobą a barbarzyńcami – tym, co wyróżnia Hellenów, jest właśnie owa wolność, samą zaś istotę tego tajemniczego dla Persów pojęcia wyjaśnia odpowiedź dana Kserksesowi przez Demaratosą kilka rozdziałów wcześniej:

Tak i Lacedemończycy, pojedynczo walcząc, nie są tchórzliwsi niż inny jakiś lud, razem zaś są najdzielniejsi ze wszystkich. Bo choć są wolni, nie są przecież bezwzględnie wolni; mają bowiem nad sobą pana, to jest prawo, którego lękają się jeszcze o wiele bardziej niż twoi poddani ciebie (7.104.4.)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Her. 7.135, za: Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2005. W oryginalnej: „[1] αὕτη τε ἡ τόλμα τούτων τῶν ἀνδρῶν θώματος ἀξίη καὶ τάδε πρὸς τούτοις τὰ ἔπεα. πορευόμενοι γὰρ ἐς Σοῦσα ἀπικνέονται παρὰ Ὑδάρνεα· ὁ δὲ Ὑδάρνης ἦν μὲν γένος Πέρσης, στρατηγὸς δὲ τῶν παραθαλασσίων ἀνθρώπων τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ· ὃς σφεας ξείνια προθέμενος ἰστία, ξεινίζων δὲ εἴρετο τάδε. [2] «ἄνδρες Λακεδαιμόνιοι, τί δὴ φεύγετε βασιλείᾳ φίλοι γενέσθαι; ὁρᾶτε γὰρ ὡς ἐπίσταται βασιλεὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς τιμᾶν, ἐς ἐμὲ τε καὶ τὰ ἐμὰ πρήγματα ἀποβλέποντες. οὕτω δὲ καὶ ὑμεῖς εἰ δοίητε ὑμέας αὐτοῦ βασιλείᾳ, δεδῶσθε γὰρ πρὸς αὐτοῦ ἄνδρες εἶναι ἀγαθοί, ἕκαστος ἂν ὑμέων ἄρχοι γῆς Ἑλλάδος δόντος βασιλέως.» [3] πρὸς ταῦτα ὑπεκρίναντο τάδε. «Ὑδαρνες, οὐκ ἐξ ἴσου γίνεται ἡ συμβουλίη ἢ ἐς ἡμέας τείνουσα. τοῦ μὲν γὰρ πεπειρημένος συμβουλευεῖς, τοῦ δὲ ἄπειρος ἐών· τὸ μὲν γὰρ δοῦλος εἶναι ἐξέπίσται, ἐλευθερίας δὲ οὐκ ὠφείληται, οὐτ’ εἰ ἔστι γλυκὺ οὗτ’ εἰ μὴ. εἰ γὰρ αὐτῆς πειρήσαιο, οὐκ ἂν δόρασι συμβουλευοῖς ἡμῖν περὶ αὐτῆς μάχεσθαι, ἀλλὰ καὶ πελέκεσι.» Za: Her. 7.135, wydanie za: Herodoti, *Historiae*, red. H.B. Rosen, Leipzig 1987.

<sup>2</sup> Her. 7.104.4, tłum. S. Hammer. W oryginalnej: „ὡς δὲ καὶ Λακεδαιμόνιοι κατὰ μὲν ἔνα μαχόμενοι οὐδαμῶν εἰσι κακίονες ἀνδρῶν, ἀλέες δὲ ἄριστοι ἀνδρῶν ἀπάντων. ἐλεύθεροι γὰρ ἐόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροι εἰσὶ· ἔπεισι γὰρ σφι δεσπότης νόμος, τὸν ὑποδειμαίνουσι πολλῶ ἔτι μᾶλλον ἢ οἱ σοὶ σέ.” Za: Her. 7.104.4, Herodoti, *Historiae*, red. H.B. Rosen, Leipzig 1987.

Spartanie nie czują strachu przed królem Kserksesem, tylko przed prawem – *nomosem*. W ten sposób Herodot przedstawia definicję wolności: wolność w ramach prawa. Zaprezentowane tu fragmenty ukazują system zachowań i wartości, jakimi kierują się „wolni” Hellenowie, w przeciwieństwie do pozostających pod władzą despoty barbarzyńców. Postaram się dotrzeć do korzeni tego modelu kulturowego, który – jak się okaże – tkwi głęboko w okresie archaicznym. Aby jednak dobrze go zrozumieć, należy poszerzyć kontekst o jeszcze jeden specyficzny typ źródeł – o fragmenty z Tukidydesa, w których Ateńczycy używają faktu pokonania Persów jako legitymizacji swojej hegemonii, na przykład w *Dialogu melijskim*:

Nie będziemy tutaj wygłaszać długich i niewzbudzających wiary przemówień ani opowiadać pięknie o tym, że panowanie słusznie nam się należy, gdyż pokonaliśmy Persów, albo o tym, że zaatakowaliśmy was, ponieważ nas skrzywdziliście<sup>3</sup>.

Ich punkt widzenia może wydawać się nieco osobliwy, a w każdym razie niespójny – jak bowiem walka o wyzwolenie Hellady ma prowadzić do zniewolenia Hellenów przez Ateńczyków? Być może stanowi to przykład imperializmu, zaślepienia Ateńczyków, często prezentowanego u Tukidydesa, niemniej nie jest to zgodne z ogólną organizacją tekstu w *Wojnie peloponeskiej* – wszystkie strony budują swoje wypowiedzi w sposób logiczny, podając racjonalne, realistyczne argumenty, tu Ateńczycy prezentują irracjonalne stanowisko – w dialogu, w którym, paradoksalnie, odwołują się właśnie do racjonalnego bilansu zysku i strat i obiektywnej oceny sytuacji. Paradoks ten zostanie usunięty, gdy zrekonstruujemy greckie rozumienie wolności w epoce archaicznej.

2. Według dosyć szeroko akceptowanej teorii<sup>4</sup> *póleis* miały się cieszyć niezależnością (*autonomía*). Oczywiście nie znaczy to, że wszystkie społeczności były sobie równe – potencjał ekonomiczny zwiększał znaczenie danej *pólis*. Przewaga zasobów (rozmaicie rozumianych, ale najczęściej ekonomicznych – prestiż był gwarantem tychże i odwrotnie, silna ekonomia zwiększała estymę) mogła stanowić podstawę

---

<sup>3</sup> Thuc. 5.89.1, za: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.

<sup>4</sup> Por. H. van Wees, *Greek Warfare: Myths and Realities*, London 2004, s. 7–9.

nieformalnej pozycji tak zwanego hegemonia (*hēgemonía*, *archē* – imperium) – *de facto* lidera regionu bądź nawet wszystkich Hellenów<sup>5</sup>. Sparta miałaby osiągnąć pozycję hegemonia około roku 550 p.n.e., a jej legitymizacją (albo raczej nawiązaniem do niej) stało się stworzenie kultu wokół odnalezionych szczątków Orestesa, syna Agamemnona<sup>6</sup>. W toku dziejów rozmaite społeczności greckie podważały pozycję Lacedemończyków (Ateńczycy, Tebańczycy), ale fakt, że Hellenowie powinni mieć lidera-przywódcę, pozostawał nienaruszony. Ów lider miał być (idealnie) nie tyle przywódcą, ile właściwie czempionem Greków (*prostátēs*) oraz przykładem dla innych, ponieważ liderzy są darzeni respektem, muszą się zajmować dobrem powszechnym, a nie tylko swoim – jak przekonywał Tukidydes<sup>7</sup>. W praktyce hegemonia częściiej przypominała tyranie, naruszając autonomię innych. Istotny wydaje się tu stopień, w jaki epika oddziałuje na świadomość Greków – ich system wyobrażeń jest niemal jej wiernym przeniesieniem. Anglosascy historycy, Nick Fisher i Jeremy Lendon, nieco reformują tę koncepcję<sup>8</sup>. Ich zdaniem główną kwestią w zrozumieniu funkcjonowania kultury greckiej jest koncepcja honoru (*timē*). Pomiędzy współczesnym a greckim rozumieniem tego pojęcia istnieje jednak fundamentalna różnica; dla Greków *timē* oznacza to, jak widzą nas inni, własna wartość ma znaczenie drugorzędne. Owe szerokie pojęcie, w kontekście stosunków społecznych, można przełożyć jako wartość człowieka mierzoną przez społeczność<sup>9</sup>. Najważniejszą cechą *timē* była właśnie jej mierzalność – *timē* była wartością ilościową, umożliwiała ustalanie hierarchii ludzi pod względem jej posiadania. *Timē* ściśle wiązała się z jej posiadaczami, jej ilość była ograniczona – stąd aby powiększyć

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Zob. *Her.* 1.67–68. Lacedemończycy, nie mogąc pokonać Tegeatów w wojnie (a będąc przekonanymi, że są od nich lepsi), proszą o pomoc Pytię. Ta każe odnaleźć i sprowadzić do Sparty kości Orestesa. Gdy tego dokonują, pokonuje nie tylko Tegeatów, ale: „[...] większa część Peloponezu była im już podległa” (1.68.6).

<sup>7</sup> *Thuc.* 1.120.1, mowa Koryntyjczyków na spotkaniu Związku Peloponeskiego, mająca zachęcić Spartę do aktywnego przywództwa.

<sup>8</sup> N.R.E. Fisher, *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992. *Idem*, *Hybris, Revenge and Stasis in the Greek City-states*, [w:] *War and Violence in Ancient Greece*, ed. H. van Wees, London 2000, s. 57–82; J.E. Lendon, *Homeric Vengeance and the Outbreak of Greek Wars*, [w:] *War and Violence...*, s. 1–30.

<sup>9</sup> J.E. Lendon, *op.cit.*, s. 4. Zob. H. van Wees, *Greek Warfare...*, s. 22–23.

własną *timé*, należało ją zabrać komuś innemu. Typowym przykładem hierarchizacji jest *Iliada*, gdzie wszyscy Achajowie zajmują jakieś miejsce w szeregu, na którego czele stoi Achilles – ideał, najlepszy z Achajów, a na pełnym końcu Tersytes, brzydki, zły i tchórzliwy<sup>10</sup>. Kluczem do zrozumienia relacji panujących w epoce archaicznej jest to, że owa hierarchia została przeniesiona z pojedynczych wojowników na całe struktury społeczne – *póleis*, ale nie tylko, również na rozmaite związki, plemiona, a nawet barbarzyńskie kraje (przykład z Herodota: Tessalowie przypominają Fokijczkom ich miejsce w szeregu za nimi, ponieważ oni są bardziej poważni w greckiej społeczności)<sup>11</sup>. Hierarchia, w której podmioty są sobie równe, jest więc nieporozumieniem, w rzeczywistości zawsze mamy do czynienia z identycznym układem/porządkiem bytów jak w *Iliadzie* – ilość *timé* danej *pólis* sankcjonuje jej miejsce w świecie greckim.

Wystarczy podać kilka ważniejszych przykładów, by uzmysłwić sobie wszechobecność tej hierarchizacji:

- 1) Podczas bitwy pod Platejami kłótnia Ateńczyków z Tegeatami o prestiżowe miejsce na lewym skrzydle niemal doprowadza do rozłamu w armii (u samego Herodota zajmuje więcej miejsca niż opis bitwy). Arbitrem, który rozstrzyga o tym, czyja *timé* jest większa, są Spartanie (ich zdanie, jako czempionów, respektują obie strony; cała idea arbitrażu greckiego opiera się na autorytecie sędziego – być może taka była pierwotna rola hegemonu regionalnego)<sup>12</sup>.
- 2) Ostrzeżenie Solona, że jeśli Ateńczycy nie zajmą Salamiны, to będą przez innych stawiani na równi z mieszkańcami Cykladów<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Il. 2.248–249; J. Black-Michaud, *Cohesive Force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Oxford 1975, s. 172–184; J.E. Lendon, *op.cit.*, s. 8.

<sup>11</sup> Her. 8.28. W czasie walki, sugerując, że dlatego właśnie nie mają z nim szans. J.E. Lendon, *op.cit.*, s. 13–14.

<sup>12</sup> Her. 9.26–27, „Konkurs” o miejsce w szeregu polega na wymienianiu po kolei osiągnięć militarnych danej wspólnoty.

<sup>13</sup> „Zmienić rad bym ojczyznę: toż lepiej Sikinos swym domem/ Albo Folegandr zwać niżli Pallady ten gród,/ Dziś bowiem, kędy się zwrócę, szyderstwo mię ludzkie powita:/ Oto Ateńczyk, co dał precz z Salamiны się gnać!”, „Na Salaminę, rodacy! O wyspę bój upragnioną/ Stoczyć nam trzeba i z bark zrzucić gniołący nas wstyd”. Tłum. S. Srebrny. *Solon*, FF 2–3.

- 3) Ateńczycy narzucający swoją władzę innym Hellenom, wskazujący Melijczykom ich niższą pozycję, tak naprawdę uważają, że po pokonaniu króla perskiego zdobyli jego *timé*, a jednym z jej elementów była właśnie jego hegemonia nad wyspiarzami – mają do niej prawo, tak jak wojownik ma prawo do łupów po pokonaniu wroga<sup>14</sup>.

Idealne funkcjonowanie społeczności (i paralelnie: jednostki) w tym hierarchicznym świecie opisuje Tukidydes właśnie w *Dialogu melijski*: „Najlepiej postępują ci, którzy równym sobie nie ustępują, dla silniejszych zachowują szacunek, wobec słabszych umiar”<sup>15</sup>.

Przekroczenie swego miejsca w hierarchii może być odbierane rozmaicie, w skrajnym przypadku jako *hýbris* – najgorsza z możliwych uraz, a wtedy należy na nie odpowiedzieć rytualną zemstą. Problem w tym, że społeczności nie zawsze reagują od razu, z mechaniczną precyzją. Często zemsta za *hýbris*, odwleczona w czasie (na przykład do czasu kumulacji zniewag), może zostać wzięta za samą *hýbris*<sup>16</sup>. Tłumaczenie Ateńczyków można rozumieć dwojako: dla nich było to manifestowanie swojej pozycji w hierarchii: Wielki Król panował nad wyspiarzami, Ateńczycy pokonali go, czyli odebrali mu jego *timé*, tym samym zyskują zwierzchność nad wyspiarzami. Dla innych Greków była to jednak *hýbris*, ponieważ Ateńczykom nie należała się zwierzchność nad Grekami – tu widać wyraźnie ideę wolności (autonomii) wszystkich Hellenów, która w zasadzie pojawia się właśnie po wojnach perskich. Wtedy też następuje reewaluacja starych hegemonii: tebańskiej w związku beockim i spartańskiej – hegemonii uzyskanych wtedy, gdy te idee jeszcze nie występowały.

Wnioski: a) Greckie społeczności ustalały między sobą hierarchie prestiżową analogiczną do hierarchii panującej między ludźmi, która podlegała ciągłym fluktuacjom – wszyscy walczyli ze wszystkimi, chcąc podnieść własną *timé*. Wolność należało sobie wywalczyć – była to pozycja wolnego (równego) człowieka wobec innych, nie była stale przypisana do człowieka/wspólnoty, wraz z utratą pozycji/honoru/wartości tracono także wolność. b) Każdy byt był otoczony przez potencjalnych wrogów/konkurentów, budował więc sieć sojuszy/związków

<sup>14</sup> Thuc. 5.89.1.

<sup>15</sup> Thuc. 5.111.4.

<sup>16</sup> N.R.E. Fisher, *Hybris, revenge...*, s. 103–105; J.E. Lendon, *op.cit.*, s. 15–21.

z innymi, stając się w ten sposób częścią łańcucha wzajemnych powiązań na zasadach przyjaźni (*philia*)<sup>17</sup> i zwiększając prawdopodobieństwo uczestnictwa w konflikcie. c) Akcja wywołuje reakcję – potrzeba rozjemców, którzy potrafią, dzięki dobrej reputacji, rozstrzygnąć bezkonfliktowo spór: Spartanie rozstrzygają kłótnię o miejsce w szyku na korzyść Ateńczyków, Tegeaci przyjmują ten werdykt. Społeczności greckie są na tyle niezależne, na ile potrafią obronić swoją niezależność, hegemon jest z kolei gwarantem porządkowania hierarchii – bez jego obecności łatwo dochodzi do eskalacji konfliktów.

3. Przeniesienie kategorii *timé* z bohaterów eposu na wspólnoty nie było procesem jednorazowym ani prostym. Przejdźmy teraz do wolności indywidualnej w ramach wspólnoty: mam tu na myśli popularne „wolności od i do”, a więc wolności polityczne – niemniej trudno uznać to określenie za dobre w świecie *pólis*, gdzie wspólnota miała inny stosunek do jednostki niż obecne państwa<sup>18</sup>. Pierwszą kwestią jest przyczyna owego przeniesienia. Wydaje się, że głównym powodem była chęć obniżenia *stásis*<sup>19</sup>, napięcia, konfliktu wewnątrz wspólnoty, właściwego dla kultury opartej na hierarchii *timé*. Grecy zdecydowali, że społeczność będzie występować w randze arbitra między nimi i rozstrzygać o ich pozycji w wewnętrznej hierarchii. Z zachowanych materiałów epigraficznych dowiadujemy się (co może być nieco zaskakujące, zważywszy, że naukowcy zwykle arystokracji przypisują dominującą rolę w epoce), że główną rolę w formowaniu społeczności miał *démos* – lud, masa (wskazują na to na przykład źródła epigraficzne z Chios)<sup>20</sup> narzucająca swoją wolę podmiotom mającym najwięcej do oddania w tym układzie – arystokracji. Ta z kolei oczywiście również rościła sobie prawa do roli przywódczej. Dla rekonstrukcji modelu kulturowego nie jest istotne, która ze stron przeważała w konflikcie w danym momencie, o ile druga strona respektowała

<sup>17</sup> H. van Wees, *Greek Warfare...*, s. 10–11, H. van Wees wyraźnie oddziela przyjaźń od sojuszu; ta pierwsza ma dużo głębsze kulturowe znaczenie.

<sup>18</sup> Por. M. Berent, *Anthropology and the Classics. War, Violence, and the Stateless Polis*, „Classical Quarterly” 2000, nr 1, s. 257–289. Tam o specyfice greckich społeczności.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 257–259; N.R.E. Fisher, *Hybris, Revenge...*, s. 84.

<sup>20</sup> H.-J. Gehrke, *States*, [w:] K.A. Raaflaub, *A Companion to Archaic Greece*, Chichester 2009, s. 396–398. Materiał epigraficzny pozwala na zrekonstruowanie początków aż 53 (obecne stadium) *póleis*.

dokonany podział i zasady, na jakich został dokonany – jeśli tak nie było, mieliśmy do czynienia ze *stásis*, a lęk przed nią był głównym powodem budowania struktur społecznych opartych na kompromisie<sup>21</sup>.

Grek epoki archaicznej pozostawał częścią wspólnoty reagującej jak jeden organizm, na ile jednak mógł się z niej wyróżniać jako jednostka? Podporządkowanie się woli ogółu uderzało przede wszystkim w arystokrację, warstwę posiadającą najwięcej prestiżu/zasobów (*ergo* – wolności), więc na niej skupimy swoją uwagę. Grecki arystokrata zazdrośnie strzegł swoich przywilejów, czasem też nie chciał ich w ogóle oddawać – politycznym przykładem próby zachowania owej „wolności arystokratycznej” były na przykład reformy Solona<sup>22</sup>. Wbrew tradycyjnemu punktowi widzenia klasa *zeugítai*, która w ich wyniku uzyskała udział w sprawowaniu władzy, nie była duża – liczyła około 3000 obywateli<sup>23</sup>. Liczbę tę uzyskano w wyniku badań struktury ziemi w Attyce, które wykazały, że w *pólis* nie było wystarczająco dużo gruntów rolnych, by utrzymać większą liczbę gospodarstw tak zwanej klasy średniej. Falanga Ateńczyków składała się w większości z *thetów*. Sens reformy można rozumieć następująco: arystokracja włączyła najbardziej wpływową część *démos* do władzy, żeby zdominować pozostałą część społeczności.

Innym przykładem może być kultura sympozjonu, dzięki której arystokracja manifestowała swą odrębność. Ta instytucja utrzymywała się w zasadzie najdłużej (por. Attyka koniec V wieku p.n.e. i ostra krytyka środowiska uczestniczącego w sympozjonach)<sup>24</sup>. Arystokraci, mimo że podporządkowani strukturze społecznej, mogli ciągle manifestować swoją wyższość, podkreślając własny prestiż i odrębność, między innymi przez owe prywatne rytuały (popularność sympozjonów w epoce archaicznej w pewien sposób oddaje strukturę społeczną – w V wieku p.n.e. pojawiają się rozrywki publiczne, w Atenach teatr, procesja panatenajska, które będą stopniowo dominować nad

<sup>21</sup> M. Berent, *op.cit.*, s. 257.

<sup>22</sup> Solon, F 18,1–2; H. van Wees, *The Myth of the Middle Class Army: Military and Social Status in Ancient Athens*, [w:] *War as a Cultural and Social Force: Essays on Warfare in Antiquity*, ed. T. Bekker-Nielsen, L. Hannestad, Copenhagen 2001, s. 47–54.

<sup>23</sup> H. van Wees, *The Myth of the Middle Class...*, s. 51–53.

<sup>24</sup> O. Murray, *The Culture of the Symposium*, [w:] *A Companion to Archaic Greece*, ed. K.A. Raafaub, H. van Wees, Chichester 2009, s. 521–523. O sympozjonie zobacz też: M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wspólne picie*, Warszawa 2011.



sympozjonem, jest to część szerszych zmian prowadzących do demokratyzacji wewnątrz *póleis* i narzucania obywatelom woli wspólnoty czy też pewnej unifikacji – wtedy wprowadzono ujednolicone emblematy na tarczach powiązane z całą społecznością, a nie z samym wojownikiem)<sup>25</sup>. W czasie wojny arystokraci tworzyli własne „oddziały”, zwykle o nazwach pochodzących od koni lub rydwanów (Sparta, Teby) – najważniejszych wyznaczników prestiżu na wojnie<sup>26</sup>. Oddziały te walczyły pieszo (w epoce archaicznej Grecy w zasadzie nie walczyli konno, na rydwanach nie walczone w ogóle<sup>27</sup>), ale w czasie marszu poruszały się na wierzchowcach. Koń stanowił ważny wyznacznik prestiżu i ekspozycja go w czasie wyprawy wojennej musiało wywierać spore wrażenie na towarzyszach broni. Ktoś, kto mógł sobie pozwolić na ryzykowanie życia konia na wyprawie wojennej, z pewnością miał olbrzymie (jak na greckie warunki) zasoby materialne<sup>28</sup>.

Dla arystokracji militarna przewaga stanowiła powód do dumy, stąd też ekspozycja ją, nosząc broń w życiu codziennym. Ta tradycja sięga najprawdopodobniej korzeni greckiej kultury. W VIII wieku p.n.e. powszechne są tak zwane groby wojowników (na wyposażeniu znajdują się miecze i włócznie), jednak już Wolfgang Helbig<sup>29</sup> wysnuł wniosek, że są to groby „cywilne”, w których zmarli zostali pochowani z bronią jako oznakami prestiżu. Zabytki sztuki greckiej potwierdzają tę teorię. Od samych początków dekoracji figuralnej waz obserwujemy tak zwanych mężczyzn z bronią, którzy nie uczestniczą w walce, ale w scenach

<sup>25</sup> Ksen., *Hell.*, 4.4, 7.5, *Lambada na tarczach*. A.M. Snodgrass, *Arms and Armor of the Greeks*, Baltimore 1999, s. 67.

<sup>26</sup> A.M. Snodgrass, *Arms and Armor...*, s. 85–86; H. van Wees, *Greek Warfare...*, s. 57–60.

<sup>27</sup> J.K. Anderson, *Homeric, British and Cyrenaic chariots*, „American Journal of Archaeology” 1965, nr 69, s. 349–352. *Idem*, *Greek Chariot-Borne and Mounted Infantry*, „American Journal of Archaeology” 1975, nr 79, s. 175–187; P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Fribourg 1985, s. 33–37; A.M. Snodgrass, *Arms and Armor...*, s. 47.

<sup>28</sup> H. van Wees, *Greek Warfare...*, s. 57–60. Por. J.C. Dayton, *Athletes of War. An evaluation of Agonistic Elements in Greek Warfare*, Toronto 2006, s. 32–33. Wojna lelanetyńska: zakaz używania broni miotającej, zdaniem Daytona, miał między innymi chronić konie arystokratów biorących udział w walce przed przypadkowymi ranami.

<sup>29</sup> W. Helbig, *Ein homerische Rundschild mit einem Bügel*, „Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts” 1909, nr 12, s. 49–51.

z życia codziennego<sup>30</sup>. W VIII wieku p.n.e. są to miecze, od VII wieku zastępują je włócznie (być może Alkajos nie opisuje włócznie w swej zbrojowni, bo jest ona częścią jego ubioru, a nie elementem skarbcza<sup>31</sup>). Wraz z rozpowszechnieniem się *himationów* włócznie stały się niezwykle popularne, idealnie pasowały do uniesionej ręki, na którą spływały udrapowane szaty. Człowiek paradujący z bronią, ubrany w *himation*, manifestował wszystkim swoją specyficzną wolność – wolność od pracy. Dzięki temu pokazywał otoczeniu pozycję społeczną i ekonomiczny status<sup>32</sup>. Dopiero w VI wieku p.n.e. warstwa nowobogackich przewyższyła arystokrację pod względem ekonomicznym, a wtedy ta ostatnia zaczęła eksponować własne pochodzenie i jego wyjątkowość bardziej niż materialne dobra.

4. Przestrzeń wolności dotyczy nie tylko różnego rodzaju grup społecznych. W ramach jednej wspólnoty bardzo ważną rolę odgrywają podziały pod względem płci i wieku. Te pierwsze są zbyt szerokim zagadnieniem, by omówić je w tym artykule, nie sposób jednak nie wspomnieć o istnieniu tego podziału. Podziały ze względu na wiek również stanowią specyficzną i odrębną tematykę<sup>33</sup>. Zarysowując jedynie problem, wypada powiedzieć, że greckie wspólnoty nie dopuszczały młodych mężczyzn do udziału we władzy, dopóki nie przeszli oni wielu inicjacji. Ostatnią z nich była inicjacja na wojownika (być może właśnie owe inicjacje portretuje słynna protokoryncka *ólpe* Chigi, pochodząca z etruskiego *tumulusu*, przypisywana malarzowi Chigi/Mac-Millana<sup>34</sup>). Mieszkaniec starożytnej Grecji za każdym razem wchodzi

<sup>30</sup> G. Ahlberg, *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Stockholm 1971, s. 44–46, pl. 8, 19, 20, 32; D. von Bothmer, *The Amasis Painter and His World*, Malibu–New York–London 1985, nr katalogu: 1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 21; H. van Wees, *Greeks Bearing Arms. The State, the Leisure Class, and the Display of Weapons in Archaic Greece*, [w:] *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, ed. N.R.E. Fisher, H. van Wees, London 1998, s. 348–351.

<sup>31</sup> *Alc.* F 357.

<sup>32</sup> H. van Wees, *Greeks Bearing Arms...*, s. 366–369.

<sup>33</sup> Zob. m.in. O. Murray, *The culture...*, s. 519–520. O gender zob. *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*, ed. B. Cohen, New York 1995; L.E. Doherty, *Siren Songs: Gender, Audiences, and Narratives in the Odyssey*, Ann Arbor 1995.

<sup>34</sup> J.W. Hurwitt, *Reading the Chigi Vase*, „Hesperia” 2002, nr 71, s. 15–19. Hurwitt uważa że *ólpe* Chigi przedstawia po kolei etapy inicjacji w dorosłość: polowanie, wyścigi; wszystkie zajęcia młodych chłopców stopniowo przygotowują ich do decydującej roli: obywateli-wojowników walczących na głównej scenie naczynia.

w swoją rolę społeczną podlegającą ścisłej hierarchizacji, czy to jako obywatel, syn, mężczyzna, czy wreszcie człowiek.

5. Podsumowując, Spermios i Bulis byli wolnymi ludźmi, ale podporządkowanymi wspólnocie. Traktowali z góry satrapę, ze względu na fakt, że był niewolnikiem tego, którego mieli na równi z sobą. Fakt nieklękania przed królem nie jest traktowany jako *hýbris* – zachowanie odpowiednie pomiędzy podmiotami równymi (Spartanie, w odróżnieniu od na przykład Jonów, swoją równość potwierdzali na wojnie, stąd też Persowie darzyli ich szacunkiem). Nadal jednak pozostawali arystokratami, z własną *timé* i poczuciem wolności. Greków od innych ludów Morza Śródziemnego wyróżniało to, że stworzyli struktury, których zadaniem była obrona niezależności ich członków, a nie kontrolowanie ich za pomocą „władzy”. Greckie wspólnoty powstały jako forma samoobrony przed *stásis* i jako koalicja służąca zdobywaniu *timé*. Z pojęciem wolności nieodłącznie wiąże się etos wojownika – członka kultury opartej na zasadzie konkurencji. Gwarantem wolności jest zawsze jej wywalczenie, ponieważ właśnie poprzez konflikty ustala się podstawową hierarchię bytów.